

XII Auf der Suche nach Religion

Reflexion und unmittelbarer Vollzug, Abstraktion und Konkrektion, Universalisierung und Partikularisierung, Individualisierung und Politisierung – jeweils beide Seiten dieser Unterscheidungen sind in der Religion enthalten. Zudem steht sie im Spannungsverhältnis von Instrumentalisierung und Selbstbehauptung. In welchem konkreten Fall es sich um Religion handelt, lässt sich also über eine rein formale Bestimmung hinaus nur schwer sagen. Eines aber dürfte klar sein: Bei unserer Suche nach Religion kommen wir um Generalisierung und Abstraktion nicht herum. Damit stehen wir in einer Tradition, die bis in die Anfänge der abendländischen Geistesgeschichte zurückreicht und in die moderne Wissenschaft mündet. Doch diese Art der Objektivierung und Vergegenständlichung verträgt die religiöse Praxis nur bedingt. Die reflektierende Abstraktion muss in einem erheblichen, seinem Gegenstand gegenüber unangemessenen Maße von konkreten religiösen Inhalten absehen – ansonsten wäre keine Erkenntnis möglich. Die religiöse Praxis hingegen kann auf Konkrektion nicht verzichten – es sei denn, sie verflüchtigt sich in die unbestimmbare Transzendenz.

Auf den Punkt gebracht, besteht das Dilemma darin, dass es sich bei unserer Suche nach Religion um eine Spurensuche handelt, in deren Verlauf die Spuren verwischt zu werden drohen. Wird Religion indessen konkret, so lässt sie sich leicht für nicht-religiöse Zwecke instrumentalisieren, oder sie erhebt Ausschließlichkeitsanspruch und entwickelt eine Tendenz zur Regression nach innen und Repression

nach außen. Wie aber lassen sich reflektierende Abstraktion und Positionalität oder Distanz und Engagement vereinbaren? Gibt es eine Möglichkeit jenseits der Alternative von naiver Authentizität, die sich selbst missversteht, und künstlicher Inszenierung, die die Erfordernisse der Praxis verfehlt?

Eine Antwort darauf muss dem Leser hier freilich versagt bleiben. Zum einen gibt es keine Rezeptur dafür, wie eine religiöse Position unter modernen Bedingungen behauptet werden kann. Das ist eine Sache der Praxis und nicht etwa der theoretischen Reflexion und Analyse. Zum anderen bestünde der einzig konsequente Weg, die dilemmatische Alternative von suggerierter Authentizität und angestrebter Inszenierung hinter sich zu lassen, im Schweigen. Ich möchte jedoch wenigstens mit drei Stichworten andeuten, in welche Richtung wir denken könnten.

Beginnen wir mit dem *Humor*. Im Abendland hat man sich im Laufe der Zeit daran gewöhnt, Religion als eine ernste Sache zu betrachten. Wann immer sie ins Spiel kommt, wird es getragen und bedächtig, oft sogar bedrückend. Die gotischen Kathedralen etwa sind dem Lobpreis Gottes gewidmet und dienen zugleich der Einschüchterung der Gläubigen. Im Angesicht des übermächtigen Gottes eines Johannes Calvin (1509–1564) oder Karl Barth (1886–1968) ist der Mensch ein Nichts. Man sagt, in der Religion gehe es um letzte Werte; um das Entweder-oder, das eine eindeutige Entscheidung fordere; eben um alles das, »was uns unbedingt angeht«, wie Paul Tillich (1886–1965) unter dem Einfluss des Existenzialismus formuliert. Verlangen die Umstände jedoch nicht nach existenziellen Antworten, so sind diese meist langweilig – wir alle erinnern uns der schier endlosen sonntäglichen Gottesdienste in unserer Kindheit.

Joachim Matthes hat darauf hingewiesen, dass die Auffassung von Religion als einer ernsten Sache eine Besonderheit des Westens ist. In anderen Kulturkreisen, so etwa in Asien, stößt sie auf Unverständnis. Doch bei näherem Hinsehen kann man auch in der abendländischen Religionsgeschichte spielerische Umgangsweisen mit dem Religiösen entdecken, und zwar am ausgeprägtesten in der jüdischen Tradition. Intellektuelle Lust am Spiel mit religiöser Erkenntnis und andächtige religiöse Praxis sind offenbar sehr wohl miteinander zu vereinbaren. Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) legt seinem Helden, dem Detek-

tiven Pater Brown, den Satz in den Mund: »Humor ist eine Form von Religion.« Dieses Diktum würde ich sogar noch bekenntnisförmig zuspitzen: »Humor ist *die* Form von Religion schlechthin.« Humor und Ironie wappnen gegen alle Ismen – gegen Positivismus, Traditionalismus, Dogmatismus, Fundamentalismus und dergleichen mehr –, verweisen auf die Relativität von Wissen, Standpunkt und Perspektive und wehren somit der Gefahr, sich in Sicherheit zu wiegen. Dass man mit Humor, Heiterkeit und Ironie allein noch keine Religionsgemeinschaft, keine Dogmen und keinen Kultus begründen kann, ist mir deutlich bewusst: Humor ist eben eine Form und kein Inhalt. Doch die Religionen wären meines Erachtens für die Zukunft gut beraten, wenn sie ihre Inhalte in genau diese Form gießen würden. Schließlich lässt sich auch das Jesus-Wort »Die Letzten werden die Ersten sein« mühelos ins Ironische wenden: »Wer zuletzt lacht, lacht am besten.«

Mein Hinweis auf Humor ist selbstverständlich kein Plädoyer dafür, sich in das Treiben der »Spaßgesellschaft« einzufügen. Vielmehr geht es mir darum, auf eine Haltung aufmerksam zu machen, die Meister Eckhart (um 1260–1328), der bedeutende Mystiker, *Gelassenheit* nennt – womit ich bei meinem zweiten Stichwort wäre. Friedrich Nietzsche (1844–1900) beschreibt die gelassene Haltung in Gestalt einer heiteren Askese auf seine Weise: »Freiheit von Zwang, Störung, Lärm, von Geschäften, Pflichten, Sorgen; Helligkeit im Kopf; Tanz, Sprung und Flug der Gedanken; eine gute Luft, dünn, klar, frei, trocken, wie die Luft auf Höhen ist, bei der alles animalische Sein geistiger wird und Flügel bekommt; Ruhe in allen Souterrains; alle Hunde hübsch an die Kette gelegt; kein Gebell von Feindschaft und zotteliger Rancune; keine Nagewürmer verletzen Ehrgeizes; bescheidene und unterthänige Eingeweide, fleissig wie Mühlenwerke, aber fern; das Herz fremd, jenseits, zukünftig posthum.«

In ihrer religiösen Prägung ist die Gelassenheit eine der wichtigsten Voraussetzungen für mystische Erleuchtung, so etwa im Yoga und Buddhismus. Die indische Bhakti spricht in diesem Zusammenhang von »tyāga« (völliges Sich-Lassen) und »prapatti« (fromme Ergebung), und der Zen-Buddhismus strebt nach »Nicht-Verhaftetheit«. Wo die Mystik einen personalen Gott kennt, drückt sich die Gelassenheit in der Hingabe des eigenen Willens an einen Gott aus, der Gnade und Erlösung schenkt. Die deutsche Mystik und die Mönchsmystik des

Ostens haben die epikureischen und stoischen Ideale der »ataraxía« und »apàtheia« übernommen, und in der abendländischen Mystik ist von »sancta indifferentia« die Rede.

Bei Meister Eckhart und seinen Schülern Johannes Tauler (um 1300–1361) und Heinrich Seuse (um 1295/97–1366) bedeutet Gelassenheit zweierlei: nämlich »sich selbst und alle diese Welt zu lassen« und »sich Gott zu lassen«, also die Vereinigung der Seele mit Gott (»unio mystica«). Die Voraussetzung für Gelassenheit besteht in der Abgeschiedenheit oder »Ledigkeit«. Das Gegenteil von Gelassenheit ist Anhänglichkeit (»kleben an etwas«). Um für religiöse Erfahrung offen zu sein, muss sich der Mensch sämtlicher Bilder entledigen. Mit »Bildern« meint Eckhart die üblichen Vorstellungen, die gängige Rede und die gewohnten Handlungsmuster. Wir brauchen sie zwar, um uns in der Welt zurechtzufinden (»Bilder mit Eigenschaft«), aber sie schränken uns auch ein. Indem wir unsere Interessen mit ihnen verfolgen und uns an sie binden, machen sie uns verschlossen und unfrei. Deshalb bedarf es zunächst einmal der Abkehr. Ihr Ziel ist es, nichts zu wollen, nichts zu wissen und nichts zu haben – in letzter Konsequenz: dem Nichts gleich zu werden.

Bei jener Abkehr geht es jedoch nicht darum, das Dasein auszulöschen. Wir sollen ja nicht weltlos werden, sondern uns der Welt anverwandeln. Das ist mit der zweiten Bedeutung von Gelassenheit gemeint. Neben die Abkehr (»von allem lassen«) tritt die Zuwendung (»sich Gott lassen«). Hierbei spielt nun die »Empfänglichkeit« eine große Rolle. Der durch die Gelassenheit offen Gewordene ist stets bereit, jeden Ruf zu hören und jedes Zeichen zu sehen. Indem er alles sein lässt, wie und was es ist, kann er sich allem anverwandeln und sich mit allem auf eine neue Art verbinden. Eckhart geht es nicht darum, alle Bilder abzuschaffen, sondern vielmehr darum, sich ihrer »ohne Eigenschaft« inne zu sein. Sie sollen wirken können, ohne dass wir gleich danach trachten, sie uns zu Eigen zu machen. Je weniger dieser »Bilder mit Eigenschaft« wir benötigen, desto stärker wird Gott in uns gegenwärtig sein.

Wenn Gelassenheit auch das Ziel allen mystischen Strebens ist, so erreicht man sie unter irdischen Bedingungen doch nicht ein für allemal. Das käme entweder ihrer Verdinglichung oder dem endgültigen Einssein mit Gott gleich. Gelassenheit ist zweifellos keine bloße

Stimmung, die dem launischen Wechsel ausgesetzt ist. Für Eckhart ist sie eine »unwandelbare«, »ewigkeitliche« Verfassung, zu der allein Gott und »die ewige Weisheit« verhilft. Allerdings will auch sie eingeübt werden – und das bedeutet, sich stets aufs Neue dem Wechselspiel von Aneignung und Entledigung auszusetzen: selbst auf die Gefahr hin, dass nicht immer klar zu erkennen ist, auf welcher Seite man sich gerade befindet. Die Ledigkeit ist das Ziel, jenes Wechselspiel der Weg.

Es ist schwierig, den Begriff der Gelassenheit in seiner vor-, nach- oder außerreligiösen Bedeutung zu erfassen. Wenn man sich auf die Abkehr (»von allem lassen«) beschränkt und die Zuwendung (»sich Gott lassen«) vergisst, begibt man sich schnell auf das Niveau der Ratgeberliteratur. Für Eckhart jedenfalls gehört beides zusammen. Und mehr noch – Gott selbst muss gelassen werden: »Daz hoechste und daz næchste, daz der mensche gelāzen mac, daz ist, daz er got durch got lāze.« Das ist mehr als Religion und zugleich noch nicht Religion. Auch »Religion« ist ja bloß ein Name für eine Erfahrungsdimension, die durch die Benennung isoliert wird. Um Eckhart zu verstehen, muss man seine Unterscheidung zwischen Gott und Gottheit berücksichtigen. Der in religiöser Symbolisierung zugängliche Gott ist ein mit Bildern umrissener Gott. Damit wird er in eine Beziehung zum uns Bekannten gesetzt, verfügbar gemacht und verdinglicht. Deshalb muss der Mensch nicht nur seine materiellen oder psychisch-gefühlsmäßigen Bindungen an Besitz, Status und Prestige preisgeben, nicht nur spekulative Objekte wie Gedanken und Ideen lassen, sondern selbst und gerade den Willen, Gottes Willen nachzukommen, selbst und gerade das Wissen um Gottes Wirken in ihm, selbst und gerade den Besitz einer Stätte in sich, in der Gott wirken kann. Ziel der Gelassenheit ist die Empfänglichkeit für die Gottheit. Sie ist Gott unter dem Aspekt der alles umfassenden Einheit, der Ununterschiedenheit (»coincidentia oppositorum«), die alle Namen preisgegeben hat.

Wie der Name »Gott« eine Differenz zur Welt markiert, so ist auch »Religion« eine Bezeichnung, die als solche einen Unterschied macht, nämlich den zwischen religiös und nicht-religiös. Eben diese Grenzziehung wird im Zustand der namenlosen Ununterschiedenheit verwischt oder stellt sich noch gar nicht ein. Im Zustand der Unter-

scheidung gleicht die Gelassenheit in ihrer vor-, außer- oder nachreligiösen Fassung einem Vexierbild: nicht-religiös religiös oder religiös nicht-religiös sein. Nur wer Religion zum Thema macht – das heißt: sich Bilder von ihr aneignet –, kann überhaupt zwischen Religion und Nicht-Religion unterscheiden.

Versuchen wir, Gelassenheit ohne die Unterscheidung von religiös und nicht-religiös zu fassen. Mit Lässigkeit, Gleichgültigkeit oder Resignation (im Sinne von »etwas sich selbst überlassen«) hat sie nichts zu tun. Sie ermöglicht es uns vielmehr, den Dingen gegenüber unvoreingenommen und aufgeschlossen zu sein. Der Gelassene sagt nicht: »Es ist so, wie es ist.« Vielmehr hinterfragt er das, was ihm als etwas erscheint. Die Welt ist ihm also nicht gleichgültig, sondern er möchte sie ohne Vorurteile erkennen. Gelassenheit wappnet gegen Zerstreuung und Geschäftigkeit. Sie ist Sammlung, Konzentration und Intensität, aber nicht Abgeklärtheit und Ausgeglichenheit. Ihr geht es nicht um innere Ruhe, sondern vielmehr um empfängliche Hingabe. Die florierende Ratgeberliteratur für gestresste Manager hat also aus der mit Gelassenheit bezeichneten Haltung nachgerade das Gegenteil dessen gemacht, was die deutsche Mystik im Sinn hatte. Diese wusste freilich noch, dass die Gelassenheit als Grundhaltung die gegensätzlichsten Stimmungen freisetzen kann – vom tiefsten Schwermut bis zum höchsten Glücksempfinden.

Gelassenheit ist die Grundlage einer möglichen Haltung, wo es kein Halten mehr gibt. Hier kommt Religion üblicherweise auf zweierlei Arten ins Spiel: entweder in ihrer expressiven, emphatischen und zuweilen ekstatischen Form (wenn etwa in Situationen kultureller Umbrüche, politischer Revolutionen oder biographischer Sackgassen alles neu werden muss), oder in ihrer eher traditionalistischen Form (wenn man ganz allgemein die Orientierung verloren hat und diese durch religiöse Gewissheit wiederzuerlangen hofft). Im ersten Falle birgt Religion die Möglichkeit der Neuerung und Erneuerung und kann vielleicht sogar eine prophetische und visionäre Kraft entfalten. Im zweiten Falle nimmt sie leicht einen regressiven Charakter an – man überantwortet sich eher, als dass man sich verantwortet.

Zwischen diesen Extremen liegt die Haltung der Gelassenheit. Sie ist gleichsam ein Schwebezustand. Der Gelassene befindet sich nicht im freien Fall der Haltlosigkeit, steigt aber auch nicht in die Sphäre

göttlicher Geborgenheit empor. »Sich-Lassen« hat ein passives und ein aktives Moment. »Sich-Überlassen« bedeutet nicht Untätigkeit, sondern hat mit Selbstüberwindung und Hingabe zu tun. Der Gelassene weiß die Sphäre des Göttlichen vom eigenen Willen zu unterscheiden. Er will seinen eigenen Willen überwinden, um Medium des Göttlichen zu sein. Der passive Charakter der Gelassenheit liegt im »Sich-Fügen«. Aber auch das ist nicht bloße Untätigkeit. Indem der eigene Wille gelassen wird, eröffnen sich Erfahrungsmöglichkeiten, die man vorher nicht hatte. Auch im Denken Martin Heideggers (1889–1976) kommt dem Begriff der Gelassenheit eine große Bedeutung zu. Nur tritt bei ihm an die Stelle Gottes »das Sein selbst« – eine abstrakte, aber totalitäre und daher leicht ideologisierbare Größe, die die Willensverneinung in völlige Überantwortung pervertiert. Der Grat zwischen Selbstbezüglichkeit und dem Verschwinden des Selbst ist äußerst schmal. Beide Extreme verfehlen, was mit Gelassenheit gemeint ist: »von sich lassen« bedeutet »von sich absehen«, nicht »sich verlieren«.

Gelassenheit meint zwar, vom Gewohnten und Üblichen abzusehen. Sie entbindet uns aber weder von der Verantwortung noch rät sie gar dazu, uns blindlings in ein vermeintliches Schicksal zu ergeben. Sie steht vielmehr für die Haltung, immer wachsam und bereit zu sein, in jeder Situation, in der Handeln gefordert ist, das Richtige, nämlich das unvoreingenommen Erkannte zu tun, sich ansonsten aber dem Unabänderlichen zu fügen. Das ist noch lange nicht Religion, kann sich aber leicht dazu formen. Umgekehrt tun bestehende Religionen gut daran, die Haltung der Gelassenheit auszubilden und zu fördern. Dann könnten sie mit ihren inneren und äußeren Konflikten anders als in der oben beschriebenen Art und Weise umgehen.

Das dritte Stichwort, das unserer Suche nach Religion die Richtung weisen könnte, lautet *Demut*. Damit ist in unserem Zusammenhang jedoch weder Devotheit oder Servilität noch knechtische oder gar hündische Unterwürfigkeit gemeint. Seine positive Bedeutung erhält dieser Begriff eher durch den Gegensatz zu anmaßendem Hochmut und ausgelassenem Übermut. Demut heißt, sich einem Gegenüber zu verantworten, ohne sich ihm zu überantworten. Sie wehrt also der Gefahr, sich einer höheren Macht gänzlich zu überlassen. Wer von einer demütigen Haltung geprägt ist, weiß sich von einem göttlichen

Gegenüber abhängig, ohne damit in seiner Profanität infrage gestellt zu sein. Abhängigkeit ist eben gerade nicht Verschmelzung.

Demut ist der Mut, auf Gewalt zu verzichten. Sie entzieht sich dem Wettstreit der Eitelkeit und dem Vergleich von Status und Prestige. Damit wappnet sie. In ihrer religiösen Gestalt, sich Gottes Willen zu ergeben, schützt sie davor, sich von anderen Menschen demütigen zu lassen. Zugleich bewahrt sie, so sich ihr die Dankbarkeit zugesellt, vor Selbstüberschätzung. Wer im rechten Sinne demütig ist, schreibt das Erreichte – auch die Demut – nicht sich selbst zu. Das Gelungene widerfährt uns eher, als dass wir es herbeiführen würden.

Doch auch die Tücken der Demut sollen hier nicht verschwiegen werden. Wie Humor in Sarkasmus münden und Gelassenheit in Verschmelzungsphantasien ausarten kann, so wird aus Demut zuweilen Hochmut oder gar Ermächtigungswahn. Dass demütige Bescheidenheit die Gefahr eitler Selbstbespiegelung birgt, illustriert der folgende Witz: Drei Rabbis besteigen ein Taxi. Schon bald nach Antritt der Fahrt sagt der Erste: »Also, wenn ich Euch so anschau, bin ich doch wirklich ein Nichts!« Daraufhin antwortet der Zweite: »Bitte bloß keine falsche Bescheidenheit! Im Vergleich zu Euch bin ich noch viel weniger als nichts!« Schließlich meldet sich der Dritte zu Wort: »Ach, Freunde! Gemessen mit Euch beiden vermag ich meine Unterlegenheit überhaupt nicht mehr in Worte zu fassen!« An einer roten Ampel wendet sich der Taxifahrer seinen Gästen zu und sagt: »Verzeiht, dass ich mich einmische, Ihr Herren! Aber was soll denn ich elender Wurm erst sagen?« Da rufen die drei Rabbis wie aus einem Munde: »Was glaubt der Kerl wohl, dass er ist!?!«

Das ist die eher harmlose Variante der Verkehrung von Demut. Die weitaus gefährlichere liegt im Ermächtigungswahn. Von der asketischen Selbstverkürzung war bereits im Zusammenhang der gewalttätigen Form von Religion die Rede. Demut kann zu der Anmaßung werden, sich für den Wahrer und Wächter dessen zu halten, was man für gottgemäß erachtet. Diese Wendung muss nicht immer den Weg der Gewalt gegen andere einschlagen – ein viel subtilerer liegt in der Gewalt gegen sich selbst. Anders als bei der empfänglichen Hingabe der Gelassenheit kann die Demut dazu führen, den Willen allein aus eigener Kraft überwinden zu wollen. In ihr steckt ein sublimierender Genuss, nämlich das Selbstgefühl einer gewissen Freiheit, eines errun-

genen Sieges über den eigenen Willen. Ein besonders prägnantes Beispiel dafür ist Franz von Assisi (1182–1226), der von dem Ehrgeiz besessen war, noch den letzten Rest von Ekel, Neid oder Eifersucht zu besiegen. Im Wettstreit mit sich und anderen beschämt er seine Jünger durch exzessive Selbsterniedrigung und führt ihnen so vor Augen, wie weit er ihnen überlegen ist. Franz will sich unangreifbar machen – vor den Menschen, aber auch vor Gott. Er will seine Sünden bereits zu Lebzeiten büßen, sodass er der göttlichen Gnade nicht mehr bedarf. Das einzig Unerträgliches für ihn ist die Vorstellung, dass es sich bei seiner Demut um verhüllten Hochmut und in Wahrheit um Anmaßung handeln könnte. Obwohl Franz zuweilen merkt, dass jener Verdacht nicht ganz unberechtigt ist, muss er diesen Weg gehen – einen Weg, der auf schleichenden Selbstmord hinausläuft. In der Beharrlichkeit angestrenzter Selbstüberwindung bleibt der Demütigste aller Demütigen am Ende doch nur bei sich selbst – denn das, was er bekämpfen möchte, beherrscht ihn schließlich. Ein wenig Selbstironie und Gelassenheit hätten Franz zweifelsohne nicht geschadet. Wie die Demut der in der Gelassenheit liegenden Gefahr der Verschmelzungsphantasie sowie der Überheblichkeit wehrt, mit der sich Ironie gelegentlich ausstattet, so schützen Humor und Gelassenheit vor zwanghafter Willensverneinung, die mit der Demut einhergehen kann.

Die drei hier skizzierten Haltungen bewegen sich im Feld von Selbstbehauptung und Selbstüberwindung, deren Praxis allein nicht schon religiös ist. Dennoch hat Religion einiges dazu zu sagen. In Fortführung der Gedanken von Friedrich Schleiermacher und Georg Simmel hat Paul Tillich vom doppelten Mut zum Sein gesprochen – vom Mut, ein Teil zu sein, und vom Mut, ein Ganzes zu sein. In dieser Formulierung ist die Korrespondenz von Selbst- und Weltverhältnis enthalten, die Erfahren, Denken und Handeln zu religiösen Ausdrucksformen menschlicher Existenz macht.

Meine Stichworte Humor, Gelassenheit und Demut markieren also nicht bereits Religion, sondern geben lediglich eine Richtung auf der Suche nach ihr an. Auch wenn sie eine Haltung charakterisieren, die sich den Problemen von Kontingenz, Freiheit, Zweckrationalität und Autonomie stellt, ist sie nicht schon eine religiöse. Gelassenheit und Demut (und teilweise auch der Humor) entstammen zwar reli-

giöser Praxis, Erfahrung und Reflexion. Zu einer religiösen Haltung werden sie jedoch erst, wenn sie einander ergänzen und korrigieren und sich in religiöse Symbolisierungen kleiden. Die drei Elemente als solche benennen lediglich Potenziale für Religion. Sie eröffnen Erfahrungs- und Handlungsräume jenseits der zweckrational verwalteten und technisch gesteuerten Welt. Die Zukunft der Religion aber ist damit noch ebenso wenig bestimmt wie das Spektrum ihrer möglichen Ausprägungen.

Die Hinweise auf Potenziale für Religion haben folglich keinerlei prognostischen Charakter. Vor allem aber sind sie nicht als Rezeptur gedacht. Wie Religion selbst, lassen sich auch Humor, Gelassenheit und Demut nicht erzwingen. Was soll man mit jemandem anfangen, der keinen Humor hat? Jeder Appell zu ironischer Distanz stößt hier auf eher taube Ohren. Andererseits stellen sich diese drei Haltungen auch nicht spontan ein. Sie sind vielmehr Ergebnis stetigen Einübens und Verfeinerns. Die Crux liegt darin, dass sie in gewissem Maße auf dem »Münchhausen-Effekt« beruhen: Um sie auszubilden, braucht man sie bereits – zumindest ansatzweise (in der religiösen Sprache wird die Begabung zu Gelassenheit und Demut daher als »Gnade« bezeichnet). Die Aporie mildert sich ein wenig, wenn die Atmosphäre so beschaffen ist, dass sie weder die ängstliche Selbstbezüglichkeit begünstigt noch das zwanghafte Bedürfnis nährt, sich und andere im Übermaß zu kontrollieren (die christlich-religiöse Sprache nennt diesen Zustand das »Wirken des Heiligen Geistes«).

Ob es sich bei der im Titel dieses Essays genannten Dämmerung um die Morgenröte oder den Sonnenuntergang handelt, liegt – ganz wie man will – in Gottes Hand, in den Sternen oder in den Vorgängen gesellschaftlicher Evolution. Wie immer es um die Religion steht: Die religiöse Deutung der Welt wird gut daran tun, sich nicht auf die modisch wechselnden Beschreibungen des Zeitgeistes einzulassen, sondern (freilich stets in ironischer Distanz) auf die bewährten, ihr angemessenen Symbolisierungen und Praktiken zu setzen – auch auf die Gefahr hin, darin gelegentlich unverstanden zu bleiben. Im Grunde verhält es sich so, wie es in dem folgenden (selbstverständlich jüdischen) Witz zum Ausdruck kommt: Moshe trifft Shlomo an, als er sich über Schweinefleisch hermacht. Empört ruft Moshe aus: »Shlomo, wie kannst Du bloß Schweinefleisch essen!?!« Dieser antwortet:

»Ich weiß jetzt, dass es keinen Gott gibt!« Daraufhin Moshe: »Das ist noch lange kein Grund, Schweinefleisch zu essen!« Die Kehrseite dieses Sachverhalts bringt ein anderer jüdischer Witz zum Ausdruck. Moshe bittet um Einlass in die Synagoge. Der Vorsteher antwortet: »Der Eintritt kostet zwei Schekel.« Daraufhin Moshe: »Ich muss doch nur hinein, um meinem Nachbarn Shlomo mitzuteilen, dass seine Frau gerade dabei ist, ein Kind zu gebären.« Als sich der Synagogenvorsteher weiterhin stur zeigt, wird Moshe energischer: »Du kannst doch nicht zulassen, dass Shlomo in der Synagoge bleibt und die Geburt seines Kindes verpasst. Ich will doch nur kurz hinein, um ihm die frohe Kunde zu bringen – dann komm' ich gleich wieder heraus!« Darauf erwidert der Synagogenvorsteher: »Ich kenne Dich, Moshe. Wenn du erst einmal in der Synagoge bist, betest Du auch!«

Mit anderen Worten: Die Praxis wird's schon richten – so oder so. Und jene, denen die Moderne das Maß aller Dinge ist, seien beruhigt: Der Verweis auf Tradition ist nicht immer rückständig, sondern oft sogar sehr modern. Damit kann zum einen den regressiven und repressiven Tendenzen der Religionen entgegengewirkt werden. Zum anderen kann die moderne Gesellschaft auf diese Weise vor ihrer Selbstüberschätzung – oder theologisch gesprochen: vor der Todsünde der »superbia«, des Hochmuts – bewahrt werden. Humor, Gelassenheit und recht verstandene Demut sind religiös bewährte Weisen, mit Unsicherheit und Ungewissheit umzugehen, ohne beides mit pedantischem Beharren, blindem Aktivismus, Verschmelzungsphantasien oder Ermächtungswahn zu kaschieren. Humor ist ein Akt distanzierender Befreiung – von erdrückender Ernsthaftigkeit und nicht zuletzt auch von intoleranter Religion. Gelassenheit changiert zwischen Distanz und Engagement, zwischen Selbstsorge und der Hybris, sich allzu wichtig zu nehmen. Recht verstandene Demut ist eine Form von Engagement und braucht ein Gegenüber. Sich in einer »gottfremden, prophetenlosen Zeit« aufzumachen, »an den sicheren Ort des Ameisengekrabbers der Götter, des Bienengesummes der Heiligkeit versetzt zu werden«, ist ein erster Schritt, um sich einem Gegenüber zu stellen. Von dort aus ist die Frage nach Gott alles andere als obsolet. Hallo, ist da jemand?

